

Los cuentos de los abuelos

Un ejemplo de construcción de la memoria entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México¹

POR

ALESSANDRO LUPO

A Rossana Lok

El título de este artículo se refiere a una reciente publicación del Instituto Nacional de Antropología de México, cuyos numerosos autores son, con roles diferentes, miembros de la comunidad nahua de San Miguel Tzinacapan, en la Sierra Norte de Puebla, muy cerca de donde desde 1984 desarrollo mis investigaciones etnográficas; el título es *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan* (Taller 1994). He decidido hablar de este libro, y no de los resultados de mis investigaciones personales de campo, porque considero que se trata de un interesante ejemplo de los caminos que en la actualidad están tomando la gestión y transmisión de la memoria colectiva en los grupos indígenas de México, en estrecha relación con la influencia que sobre ellos ejerce de manera cada vez mayor la cultura nacional.

La presencia cada vez más numerosa y prolongada en las comunidades indígenas de docentes, trabajadores de la sanidad, sacerdotes y comerciantes no nativos, cuando no de antropólogos, sociólogos y arqueólogos (tanto mexicanos como extranjeros), ha reduplicado las voces que interactúan con la tradición oral indígena concurrendo en la construcción (y transformación) de la memoria de estas comunidades. Principalmente porque las relaciones y la comunicación con estas personas no afectan de la misma manera a todos los miembros de la sociedad india, sino que son decididamente más intensos y eficaces con su franja más joven, y dado que ésta se está concieniciando del gran peso que el pasado —en particular, el prehispánico— posee en el terreno político, la construcción, la transmisión y, en definitivas cuentas, la gestión de los testimonios sobre el tiempo pasado dejan de estar sólo en manos de los ancianos, que hasta hace pocos años eran quienes los poseían casi en exclusiva. Éste no es más que uno de los numerosos factores que contribuyen a aumentar la diferenciación

¹ Deseo expresar mi gratitud a don Carmelo Lisón Tolosana por haberme invitado una vez más a participar en las *Jornadas de Antropología Social sin fronteras* (Jaca, 26-29 de marzo de 1998), que esta vez versaban sobre el tema *Memoria, edad, generación y tiempo*; agradezco, además, a la Universidad de Zaragoza y a don José María Cortell su generosa hospitalidad.

entre jóvenes y ancianos y que inciden negativamente en la autoridad de estos últimos frente a los primeros. Sin embargo, el “descubrimiento” de las muchas posibles aplicaciones en el terreno político de la memoria colectiva ha empujado a los jóvenes a interesarse, con una mirada y atención diferentes de como era antes, por los conocimientos de los ancianos, devolviéndoles parte del prestigio perdido por la evidente dificultad de estos últimos de adaptarse a las nuevas condiciones sociales y culturales.

Afrontaré, pues, estas problemáticas, partiendo del examen de un libro que creo que las representa muy bien, y sin pretender llegar a ninguna conclusión que no sea la de ilustrar lo más fiel, detallada y analíticamente posible algunos aspectos de la cuestión de la identidad en este rincón del México indígena.

A diferencia de Yancuictlalpan, el poblado donde la Missione Etnologica Italiana, de la que formo parte, trabaja desde 1980² y en el que se han venido asentando desde hace decenios numerosos mestizos³ al lado de la población indígena, bastante marginada a pesar de ser mayoritaria, Tzinacapan es una comunidad casi exclusivamente nahua, bastante homogénea desde el punto de vista social y cultural, además de manifiestamente cohesionada –por lo menos en épocas recientes– en torno a la conciencia de su identidad india. Se trata de un poblado de unos 3.000 habitantes a 5 km de la cabecera, Cuetzalan, de la que es audiencia municipal (es decir, depende del ayuntamiento de Cuetzalan, pero está gobernado por una junta auxiliar con cierto grado de autonomía).

² La Missione Etnologica Italiana en México –dirigida durante veinte años por Italo Signorini (1973-1994), sucesivamente por Alberto M. Cirese (1994-1996), Maria Minicuci (1996-1998) y Alessandro Lupo (1998-)– depende del Departamento de Estudios Glotoantropológicos de la Universidad de Roma “La Sapienza”; desde su nacimiento, en 1973, ha sido financiada ininterrumpidamente por el Ministerio de Asuntos Exteriores italiano y ocasionalmente por el Consiglio Nazionale delle Ricerche, los Ministerios italianos de Instrucción Pública y de Universidades, Investigación Científica y Tecnológica.

³ Siguiendo la extendida costumbre en la Sierra, que adopta también el volumen en cuestión, utilizo aquí el término “mestizos” para definir al apretado conjunto de personas que ni se sienten ni son reconocidos como pertenecientes a la población indígena: esta clasificación –que engloba tanto a quienes abandonaron hace pocos años el traje, la lengua y las costumbres indígenas como, por extensión, a los “blancos” hispanohablantes descendientes directamente de los europeos– no se basa como es obvio en los rasgos somáticos, pese a no prescindir totalmente de ellos, y tiene presente el idioma, la vestimenta, la cultura, el *status*. De todos modos, la palabra española “mestizo” traduce –en los textos publicados por el TALLER, así como en el habla cotidiana– el sustantivo náhuatl *koyot* (pl. *koyomej*), que originariamente indicaba al coyote (*Canis latrans*; hoy denominado generalmente *kuaujtatskuinti*, ‘perro de la selva’, o *piotekuani*, ‘jaguar de los pollos’ [TALLER & BEAUCAGE 1990: 9]): no ha de asombrar que el nombre de este animal agresivo y predador se utilice con un sentido ni siquiera tan figurado para designar a quienes tanto se le parecen por su actitud frente a los indígenas y sus bienes (cfr. TOUMI 1997: 101-103; BEAUCAGE 1996: 360).

Por lo que respecta a la presencia de la población indígena en la región, los restos arqueológicos, que se remontan en su gran mayoría al período clásico (siglos III-IX d. C.), presentan muchos elementos de afinidad con el asentamiento totonaca de El Tajín y atestiguan que en su origen estuvo poblada por gentes pertenecientes al área cultural de la Costa del Golfo. A pesar de lo áspero del territorio, esta parte de la Sierra fue desde finales del período clásico objeto de penetración por parte de las poblaciones de lengua náhuatl del altiplano, fenómeno que se intensificó a partir del medio posclásico, alcanzando su punto más elevado en el siglo XV, cuando los invasores de la “triple alianza” expulsaron definitivamente hacia la costa a los primitivos habitantes totonacas, sometiendo toda el área al imperio azteca (*Relación de Jonotla y Tetela* 1905; Arizpe 1973; Taggart 1975; García Martínez 1987).

En el período colonial, las terribles epidemias provocadas por la llegada de los conquistadores despoblaron la Sierra, que ofrecía riquezas escasas y de difícil acceso para estimular una consistente inmigración por parte española; de hecho, la principal presencia europea estuvo durante mucho tiempo representada por los religiosos encargados de la evangelización de los nativos, a veces junto a administradores y mercaderes. A partir de mediados del siglo XIX la penetración en la zona de Cuetzalan de los mestizos (a quienes se sumaron inmigrantes de España e Italia) se hizo consistente, conociendo un momento de repentino auge tras la introducción del cultivo del café (a partir de 1870) y provocando no pocos conflictos (incluso cruentos) con la población autóctona, que trataba de oponerse a la apropiación más o menos legítima de sus tierras por parte de los recién llegados (*cf.*: Thomson 1995). Durante este siglo, con la construcción de nuevas vías de comunicación y la intensificación de las relaciones comerciales, el control de la economía y del poder político han pasado en gran parte a manos de los mestizos, instalados en la capital Cuetzalan y en algunos de sus poblados satélites (como Yancuictlalpan); la población indígena, a pesar de seguir siendo mayoritaria, ha conocido un proceso de progresiva erosión de su poder, que sigue manteniendo en cierta medida en las comunidades étnicamente más homogéneas, como Tzinacapan.

Junto a estas transformaciones, ligadas por lo general a la iniciativa de los particulares, han existido otras de carácter institucional, a veces de tipo contrario, por parte del gobierno central, dirigidas a promover la escolarización, la asistencia sanitaria, la planificación agrícola y la regulación del comercio de algunos productos (como el maíz y el café). También la Iglesia Católica ha incrementado su presencia y sobre todo su sensibilidad ante los valores y costumbres tradicionales de los indígenas. Por su parte, estos últimos han reaccionado recientemente a su marginación económica, creando cooperativas de productores (como la panserrana *Tosepan tita-*

tanisque “Juntos venceremos”), encaminadas a defender a los pequeños productores de las imposiciones de los mercaderes y especuladores mestizos.

Pero, además de estas intervenciones en el ámbito económico, político, educativo y sanitario, la población indígena ha venido atrayendo cada vez más la atención del mundo exterior en razón de su patrimonio cultural: en años recientes el ayuntamiento de Cuetzalan fue el foco de atención para gran número de personas, tanto turistas como estudiosos, mexicanos como extranjeros (cuyo interés declarado es a menudo descubrir en las tradiciones actuales vestigios de la antigua civilización nahua). En particular, el poblado de Tzinacapan, gracias a la facilidad de acceso, unido a la connotación fuertemente tradicional de la cultura local, ha sido la atracción de muchísimos visitantes.

Aquí, por ejemplo, se instaló definitivamente en 1973 una pareja de poblanos de raíz católica –María Eugenia Sánchez de Almeida y Eduardo Almeida Acosta, que se formaron respectivamente en la Sorbona de París y en la Cornell University–, quienes, en colaboración con un sacerdote y algunos mestizos (Sánchez & Almeida 1978), fundaron el PRADE (asociación para tutelar la sociedad y cultura indígenas) y auspiciaron la creación de un Taller de Tradición Oral, compuesto por jóvenes indígenas, entre quienes hay algunos maestros bilingües. En este poblado también han llevado a cabo sus investigaciones algunos estudiosos estadounidenses (Richard Haly y Tim Knab), franceses (Sybille Toumi y Duna Troiani), italianos (Enzo Segre), holandeses (Rossana Lok) y, como es obvio, mexicanos (María Helena Aramoni, Enrique Cifuentes, etc.).⁴ En 1984 se unió al Taller también un antropólogo canadiense de Montréal, Pierre Beaucage, quien ha realizado y coordinado investigaciones sobre la economía, los saberes naturalistas indígenas (clasificación de animales y plantas, etnofarmacopea vegetal, toponomástica) y la narrativa tradicional (Beaucage 1992c, 1996; Taller & Beaucage: 1987, 1988, 1990, 1996).

Cuando en 1985 visité por primera vez Tzinacapan, la atmósfera era la de una especie de laboratorio antropológico viviente, con más o menos jóvenes etnógrafos de diferentes nacionalidades que iban y venían, informantes profesionales señalados por sus paisanos como los mejores, y entre éstos un hábil traductor indígena que, aplicando una tarifa horaria, trabajaba sobre el papel en su casa tradicional, escuchando cassettes de música clásica que le regalaban sus amigos-clientes (el día que lo conocí estaba escuchando la *Wassermusik* de Haendel). Este ir y venir de

⁴ Por lo que concierne a algunas publicaciones de estos estudiosos referidas a Tzinacapan, véanse, entre otras: ARAMONI (1990), KNAB (1983, 1986, 1991), LOK (1987, 1991), SEGRE (1987, 1990), TOUMI (1984, 1997).

“extraños” interesados en diferente medida en la sociedad y cultura nahuas estaba atentamente vigilado por los mestizos del PRADE, al objeto de tutelar dentro de lo posible el patrimonio de la comunidad del “saqueo” incontrolado de los estudiosos extranjeros.

Sobre este aspecto hay que puntualizar que, efectivamente, fuera de los investigadores antes mencionados, el tráfico de visitantes con objetivos más o menos científicos en búsqueda de “auténticas tradiciones prehispánicas” (“aztecas”, “ancestrales” o por el estilo) era realmente intenso. Sólo por poner un ejemplo, la célebre curandera Rufina Manzano –informante obligada de todos quienes trabajaban en Tzinacapan por aquellos años y famosa incluso fuera de la Sierra– apareció fotografiada en un informe sobre los aztecas del *National Geographic* de 1980 (McDowell 1980: 715); se le dedicó una monografía en uno de los seis volúmenes publicados sobre los «chamanes de México» por parte de un prolífico psicólogo mexicano, autor nada menos que de «32 libros, 21 de ellos ya publicados» (Grinberg-Zylberbaum 1987: 181-198); y es la protagonista indígena⁵ del *best-seller* de estilo castanediano (ya traducido al francés, español e italiano) titulado *A war of witches. A journey into the underworld of the contemporary Aztecs*, en el que el antropólogo estadounidense Tim Knab cuenta su «iniciación al extraordinario mundo de los aztecas» (Knab 1995).

En este contexto –muy diferente, como puede intuirse, del de otras comunidades más aisladas, aunque quizá menos homogéneamente nativas, de las cercanías–, los jóvenes indígenas agrupados en el Taller y dirigidos por los mestizos del PRADE comenzaron a recoger de los ancianos de Tzinacapan y alrededores las narraciones tradicionales que éstos conocían. Los primeros frutos de esta actividad aparecieron en noviembre de 1983, en forma de opúsculo escrito e ilustrado a mano, ciclostilado y cosido, titulado *Maseual sanilmej. Cuentos indígenas de Cuetzalan, Pue.*, que contiene tres cuentos en versión bilingüe náhuatl-español, dos de ellos de tono mitológico sobre el origen del maíz y el tercero a modo de fábula sobre el desafío entre el jaguar (“tigre”) y el saltamontes (“chapulín”). Un año después apareció otro librito, esta vez escrito a máquina y con dibujos en color, titulado *Xochiptsaua. Sonas indígenas de la región de Cuetzalan, Pue.*, en el que aparecía una breve declaración de intenciones del Taller, que había «realizado esta recopilación de cantares en peligro de desaparecer, con el objeto de difundirlos, evitar su pérdida irreparable y estimular la creatividad de esta manifestación artística de la cultura náhuatl», especificando

⁵ Las modificaciones introducidas por el autor a los nombres de lugares y personas son tan nimias que no dejan lugar a dudas sobre su identidad real.

que la publicación iba «destinada a difundirse principalmente en las comunidades nahuas del municipio de Cuetzalan». A partir de ese momento aparecieron otros 11 libritos análogos (1986-1990), todos ellos de cuentos indígenas y con una premisa en la que se explicaba la colocación del Taller de Tradición Oral dentro de la red que éste formaba con otras organizaciones,⁶ la colaboración comenzada en 1973 con los “mestizos” residentes en el poblado y el hecho de que «Por medio del rescate, la reflexión crítica y la difusión de la tradición oral, se propone favorecer el desarrollo étnico-cultural en la zona de Cuetzalan, uniéndolo al desarrollo económico y político».

Es interesante notar que, si por un lado el tono del propósito declarado es un fiel reflejo de la postura de los jóvenes que forman parte del Taller, todos ellos alfabetizados y sensibilizados en grado diferente ante las instancias de reivindicación y promoción cultural promovidas por los mestizos y el sacerdote, por otro lado las narraciones recogidas en los 12 libritos (con una tirada de 3.000 ejemplares cada uno) son esencialmente cuentos mitológicos o edificantes, fábulas de animales, creencias. Es decir, su objeto no es la memoria del pasado “histórico” local, sino, si acaso, un modelo ejemplar del mismo, y no tocan directamente los acontecimientos relacionados con las difíciles relaciones entre indígenas y mestizos, así como tampoco tienen como protagonistas a personajes de identidad definida.⁷

Esta veintena de narraciones es sólo una pequeña parte de las más de 500 recogidas por el Taller (Beaucage 1992a: 80; 1996: 339), que las guarda celosamente en su sede de Tzinacapan. Sin embargo, en 1990 un acontecimiento imprevisto turbó las actividades de la organización: el antropólogo italiano Enzo Segre, que en 1984 se había ofrecido para colaborar en el análisis de la narrativa indígena y que había fotocopiado (al parecer sin el permiso del Taller) 23 cuentos, publicó un libro, titulado *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, en el que incluía, junto con un ensayo introductorio sobre la narrativa indí-

⁶ Estas organizaciones comprenden una Sociedad de Producción Rural, una Cooperativa, el PRAD E A. C. (al que pertenecen los mestizos que se instalaron en Tzinacapan en 1973), y la Sociedad Agropecuaria del Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC), de la que forma parte el Taller de Tradición Oral desde 1981 (vid. TALLER 1983-1990).

⁷ Hay que indicar, además, que en ninguna de las publicaciones del TALLER se incluyen los cuentos de humor grosero a que hace referencia BEAUCAGE (1992a: 82-83; 1992b: 86) en su crítica al texto de ENZO SEGRE (1990, vid. más abajo) como uno de los géneros más típicos de la narrativa local. No se ha de excluir que, a pesar de considerarlos representativos de su tradición, los miembros del TALLER hayan preferido no darles cabida en sus publicaciones para no otorgar oficialidad a un aspecto de su tradición que por lo común atañe a contextos privados y para no ofrecer fuera de la comunidad una imagen que podría prestarse a malentendidos.

gena mexicana, precisamente los 23 textos copiados seis años antes, sin la autorización del Taller. La reacción indignada de los indígenas fue inmediata, provocando no poco embarazo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que había editado el volumen ignorando las consecuencias que iba a comportar la incauta publicación. El Taller emprendió una acción legal contra Segre y el INAH, apoyado, entre otros, por el Instituto Nacional Indigenista y el antropólogo canadiense Pierre Beaucage, que publicó sobre lo ocurrido un vibrante artículo de condena en una revista canadiense (Beaucage 1992a), que volvió a aparecer con leves modificaciones en la revista mexicana *Ojarasca* (Beaucage 1992b).

Al darse cuenta del error cometido y de la herida provocada a las mismas minorías indígenas cuyo patrimonio cultural tiene como deber institucional estudiar y revalorizar, el INAH aceptó retirar el volumen del comercio, proponiendo en primer lugar indemnizar al Taller; pero tras la negativa de éste, terminó publicando dos años después (1994) el volumen del que quiero ocuparme, que contiene más de 180 narraciones breves en náhuatl y español.⁸

A diferencia de todas las publicaciones precedentes del Taller,⁹ el contenido de este volumen es más marcadamente histórico, como por lo demás especifica el subtítulo (*Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*), dado que contiene narraciones cuyo objeto específico es el pasado de la comunidad, desde los tiempos más remotos hasta la revolución mexicana de la segunda década del presente siglo (en la introducción se anuncia otro volumen, presumiblemente desde la Revolución a nuestros días). En el prólogo, inspirándose en un símil vegetal presente desde hace siglos en la expresividad nahua (López Austin 1994; Knab 1986; Lupo 1995b), los miembros del Taller explican que «mirando nuestra historia comprendemos quiénes somos y se fortalecen nuestras raíces. Nos reconciliamos con lo que somos. En los relatos vemos cómo están vivas nuestras costumbres y al retomar las enseñanzas de los ancianos, es como si abonáramos la planta para que siga produciendo» (Taller 1994: 29).

⁸ Dado que también la versión española de los textos originales en náhuatl fue realizada por los miembros del TALLER (aunque con la supervisión de los mestizos del PRADE), quienes la presentan como la “oficial” (si bien no faltan las “traiciones” típicas de toda traducción, o términos y expresiones de sabor local), me atenderé esencialmente a la misma. Tomaré en consideración el texto náhuatl sólo cuando existan significativas discrepancias con el español. En cuanto a la grafía del náhuatl, sigo la adoptada por el TALLER, que difiere radicalmente de la grafía “a la española”, normalmente seguida en el náhuatl clásico (*cf.* KARTTUNEN 1983) y que yo mismo he adoptado en otras publicaciones (SIGNORINI & LUPO 1989; LUPO 1995).

⁹ Hay que señalar también entre ellas un volumen sobre las plantas medicinales, escrito en colaboración con Pierre BEAUCAGE (TALLER & BEAUCAGE 1988), y un texto sobre los animales comestibles, que al parecer está en imprenta.

Las implicaciones “políticas” de esta iniciativa están muy claras para los redactores del volumen, como puede verse en la observación de que «podemos contribuir con nuestra historia local a la creación de la historia nacional. Porque al darles la oportunidad a nuestros abuelos de decir su palabra, *la historia oculta, la historia silenciada* brota como manantial que da vida» (Taller 1994: 30, el subrayado es nuestro). Por lo demás, que los cuentos de esta colección reflejan las relaciones de poder entre los diferentes grupos étnicos presentes en el municipio de Cuetzalan es más que evidente para los miembros del Taller, quienes afirman: «Queremos conocer cómo se fundaron San Miguel y otros pueblos, cómo fueron sus vidas y *sus luchas*. Queremos saber de los sufrimientos y de los trabajos de campo, de cómo dirigían al pueblo los que tenían un cargo, *de cómo los koyomej [mestizos] se aprovechaban de los maseualmej [indígenas] y cómo éstos fueron despertando*» (*Ibidem*: 29, el subrayado es nuestro).

He hecho esta larga introducción, que reconstruye el nacimiento del volumen que deseo examinar, para aclarar el contexto del que surge. A pesar de estar presentado por el editor (el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la contracubierta del volumen) como «un relato *vivo, fresco*, que nos introduce a la vida de una comunidad náhuat desde sus ricos mitos de origen hasta su muy concreta experiencia de la Revolución mexicana» (subrayado nuestro), el libro en realidad manifiesta desde el primer momento su naturaleza de producto estratificado y complejo, fruto de un cruce de varias voces y registros expresivos, pero también de diferentes intencionalidades y universos conceptuales. Así como las partes de introducción y de unión, redactadas por los miembros del Taller bajo la guía metodológica de sus amigos mestizos (indicados en la p. 7 del volumen) revelan la explícita finalidad de enunciar y reivindicar su propia *historia escondida, silenciada*, para utilizarla en la afirmación del legítimo papel de los nativos en el cuadro económico y político local (aunque también nacional), en las narraciones que conforman el cuerpo del volumen se evidencia una intencionalidad diferente, menos consciente y menos manifiestamente dirigida también al mundo de los mestizos.¹⁰

Y es que, a menudo, la intención de los narradores fue la de dar testimonio de la autenticidad de su pasado vivido en primera persona a los jóvenes que les pedían que

¹⁰ Otro aspecto digno de mención es que, al contrario de los precedentes libritos sobre la narrativa tradicional, en éste no se indica a los narradores de cada uno de los cuentos: los 75 individuos a quienes se deben los textos grabados y transcritos se enumeran en un orden aparentemente casual (y de todos modos no especificado por los responsables del volumen) al principio del libro, bajo el epígrafe “Testimonios” (TALLER 1994: 9-10).

los contarán. Es como si el “otro”, a quien va dirigido el testimonio, estuviera ante todo dentro de la propia comunidad, y no fuera. Y, por otra parte, no es posible dejar de advertir la fractura existente entre la perspectiva cultural de los ancianos, por lo general iletrados (en el papel de “informantes”) y la de los jóvenes aculturados que los interpelan (en el papel de “etnógrafos nativos”). Esto se lo expresa de manera eficaz un anciano a Pierre Beucage (1992a: 81), cuando dice: «Vois-tu, les temps changent. Les jeunes aujourd’hui vont à l’école. Ils ne croient plus que ce qui est dans les livres. Alors il est bon que les livres contiennent aussi des choses d’ici, pas seulement des choses d’ailleurs, comme à présent». El autor de estas afirmaciones demuestra que es más que consciente del profundo cambio introducido por la escolarización y la disponibilidad de otras fuentes de memoria histórica, como los libros, a los que los jóvenes reconocen mayor autoridad que al recuerdo y la narración oral de los ancianos. El que el pasado local hasta el momento haya sido transmitido oralmente, sin aparecer en los libros de procedencia exterior, les lleva a crear los suyos propios con objeto de otorgar un nuevo status a la memoria de la que son depositarios.

Por lo demás, la importancia de los testimonios escritos sobre el pasado histórico y los derechos sobre el territorio que sobre éste se fundan fue plenamente advertida por los indígenas desde antes de la conquista española, empujándoles a crear, incluso en época colonial y posteriormente, una rica variedad de documentos (más o menos dignos de crédito históricamente) tanto de naturaleza pictográfica como en caracteres alfabéticos (*cf.* Gruzinski 1988; Lockhart 1992). El libro en cuestión pertenece también a este tipo de escritos, como testimonian las palabras introductorias al segundo capítulo: «Lo que vamos a mostrar en este capítulo es que nuestros antepasados los *maseualmej* [nahuas] de los pueblos que pertenecen al municipio de Cuetzalan ya vivían allí desde mucho antes de que vinieran los españoles» (Taller 1994: 75).

Precisamente este capítulo, titulado «Lo que cuentan nuestros abuelos» (*touej-kaujkayotatajuan*, literalmente “nuestros padres de la antigüedad”), a pesar de su brevedad (ocupa 24 de las 571 páginas del libro), ofrece la mayoría de los temas sobre los que me quiero detener, porque los considero buenos ejemplos de la plasticidad con que los nahuas modelan su memoria y de la diversidad de las fuentes a que acuden para ello. En particular, considero interesante la frecuente referencia al pasado prehispánico y a la continuidad con los nahuas del altiplano central, que se debe al influjo de la cultura nacional mucho más que a la tradición oral autóctona. Significativa es a este respecto la mención que los responsables del volumen hacen en la introducción del capítulo al *Códice Mendoza*, una parte del cual es la copia de época colonial (hacia 1540) de un manuscrito pictográfico prehispánico sobre las provincias y los tributos del imperio azteca: basándose en información evidentemente-

te ofrecida por los colaboradores no indígenas del Taller, se afirma que «El Códice Mendocino que se hizo después de que ganaron los españoles, o sea hace como cuatrocientos años, dice que Cuetzalan y otros pueblos, así como Ayotoxco [una comunidad de los alrededores, más hacia la costa], juntaban los tributos que se le mandaban al emperador azteca, como mantas de algodón, plumas de *kuesaltotot* y otras cosas más» (*Ibidem*: 75). La referencia a un documento de creación indígena, tan antiguo como célebre en el mundo de los no indígenas (y por lo mismo de doble autoridad), responde al deseo de otorgar credibilidad a las narraciones orales que se están introduciendo. Poco importa que en realidad el *Códice*, en la página dedicada a esta parte de la Sierra (comprendida en la jurisdicción de la capital Tlatlahuquitepec), no mencione para nada ni a Cuetzalan ni las plumas de *kuesaltotot* (*Codex Mendoza* 1978: 62 [f. 51r]; *cf.* Barlow 1949: 87-88): el que sean reconocibles otros centros aún hoy existentes –como por ejemplo Ayotochco– autoriza a crear un vínculo directo con los ilustres y antiguos pobladores nahuas de la región.

El atractivo que presenta la posibilidad de establecer una continuidad cultural con el prestigioso pasado prehispánico es bien evidente ya en las primeras publicaciones del Taller, como ilustra la codificación mediante glifos sacados en parte de la escritura pictográfica del posclásico del nombre compuesto de San Miguel Tzinacapan (ver figura), que aparece en todos los 12 libritos de los *Maseual sanilmej* (Taller 1983-1990): además de representar el topónimo náhuatl con un murciélago (*tsinaka*) con las alas desplegadas (a decir verdad, bastante poco “prehispánico”) sobre un recipiente lleno de agua (*apan*, ‘sobre el agua’, ‘pila de agua’) visto en sección, se ha tratado de encajar en los códigos icónicos de los antiguos glifos nahuas también el nombre español del santo patrón, asociándolo por asonancia con una pared de ladrillos (*xan*) y con el glifo de un cadáver envuelto en la mortaja (*miket*, ‘muerto’); el nombre de la comunidad, pues, se nahuatliza en *Xan Miket Tzinaca Apan*, según un procedimiento ya usado por los primeros evangelizadores españoles en las principales oraciones cató-



tado de encajar en los códigos icónicos de los antiguos glifos nahuas también el nombre español del santo patrón, asociándolo por asonancia con una pared de ladrillos (*xan*) y con el glifo de un cadáver envuelto en la mortaja (*miket*, ‘muerto’); el nombre de la comunidad, pues, se nahuatliza en *Xan Miket Tzinaca Apan*, según un procedimiento ya usado por los primeros evangelizadores españoles en las principales oraciones cató-

licas,¹¹ luego abandonado pocos decenios después de la Conquista, que hoy resurge gracias al “regreso” de los conocimientos sobre la escritura pictográfica mediadas por los estudiosos no indígenas que acuden a la Sierra.

El horizonte “culto” en que se mueven los miembros del Taller los lleva además a hacer referencia a las interpretaciones que dan los arqueólogos de las ruinas presentes en el territorio (*Ibidem*), además de ofrecer “lecturas” de corte historiográfico sobre el silencio de la tradición local sobre la conquista: «De la lucha contra los españoles casi nadie se acuerda, tal vez es que aquí no se peleó porque la región está muy alejada» (*Ibidem*: 76). Una interpretación que, excluyendo que este silencio pueda ser debido al olvido, pretende otorgar credibilidad de testimonio a los otros acontecimientos de los que sí quedó memoria, y que examinaremos dentro de poco.

Mucho más vago y fluido es, en cambio, el cuadro de referencia histórico en que se mueven los ancianos narradores, que mezclan con extrema desenvoltura informaciones de dispar procedencia. En el primer testimonio, que tiene por objeto «De dónde vinieron los *maseualmej* [indígenas] de Cuetzalan», el narrador refiere que los primeros habitantes de Tzinacapan vinieron de Tetzcoco, mientras que otros (los que se instalaron en Cuetzalan) llegaron de Cholula, y otros aún (ahora en Zacatipan) de Tlaxcala, y que un señor le dijo que su propio «bisabuelito» venía de Tenochtitlan (Taller 1994: 76-77; 90). El que vuelva a ofrecerse a escala reducida, dentro de las pequeñas comunidades del ayuntamiento de Cuetzalan, la constelación de grandes centros urbanos del período posclásico probablemente deriva de nociones históricas generalmente difundidas ya a nivel escolar, según las cuales los nahuas que poblaron esta parte de la Sierra eran efectivamente originarios del altiplano central (*cfr.* Arizpe 1973; Taggart 1975; García Martínez 1987). Pero el asentamiento en este territorio de los antepasados de los actuales indígenas es algo que se afirma ignorando o cancelando la presencia de otros habitantes precedentes: «aquí [...] en aquel entonces pues todavía eran tal vez montes, tierras sólidas [deshabitadas]». Aún más, las ruinas que hoy se ven en los alrededores —que, de hecho, se remontan a las poblaciones totónacas que ocupaban la región por lo menos desde el período clásico (siglos V-VII), antes de ser arrojadas por los nahuas en el posclásico tardío (siglos XII-XIV)— son atribuidas precisamente a estos antepasados: «esa raza vino de Cholula, según me contaba un señor» (Taller 1994: 76). También para otro narrador, que por su parte

¹¹ Es célebre el ejemplo de los textos pictográficos (llamados “testerianos”, por el nombre del franciscano Jacobo de Testera) usados para la evangelización de los indios, en los que mediante glifos indígenas se reproducían palabras o frases que tenían asonancia con los términos nahuas correspondientes: el *incipit* del *Pater Noster* se “escribía”, pues, dibujando una bandera (*panlli*) y un nopal (*nochtli*) (*vid.* GRUZINSKI 1988: 47; LOCKHART 1992: 334).

atribuye correctamente las imponentes pirámides de Yohualichan (a unos 7 km de Cuetzalan, hacia la costa) a sus legítimos constructores, los totonacas, la penetración de los nahuas no se produjo a costa de éstos, sino sólo después de que los mismos abandonaran la zona por razones no especificadas, desplazándose hacia el norte, hasta Papantla, donde aún hoy residen. De tal manera se eliminan los acontecimientos, todo menos pacíficos, por los cuales en el período posclásico los totonacas –hoy considerados *tokniuan* ‘nuestros hermanos’ (*Ibidem*: 91)– fueron expulsados de las tierras en las que estaban asentados desde hacía siglos (*Ibidem*: 78).

La presencia de los vestigios del pasado precolombino constituye, de todos modos, un elemento problemático para la reconstrucción del pasado indígena, visto que por un lado son señal de la antigua grandeza (y como tal representan un motivo de interés científico, de inversión económica y atracción turística) y por otro hablan de un momento en el que los nativos pertenecían a una religión diferente de la católica actual –que los nahuas sienten como uno de los elementos constituyentes fundamentales de su identidad cultural, hasta el punto de considerarla un rasgo distintivo frente a la religiosidad demasiado tibia de los mestizos–. Las interpretaciones que transmitía la tradición local sobre los restos arqueológicos dispersos por el territorio, aun presentándose como testimonios de los directos descendientes de los artífices de las ruinas, han tenido que confrontarse con la opinión de los arqueólogos y sufrir las correcciones adecuadas. La estructura arquitectónica de las pirámides de Yohualichan, repletas de los nichos típicos del estilo de El Tajín (el principal lugar totonaca, a unos 60 km más al norte), se explica así según la experiencia de los edificios sagrados hoy familiares, como iglesias y capillas (llamadas *tiopan* en náhuatl): «decía mi papá que esos eran templos [*tiopan*]. Decían que eran templos porque a esos nichos [*kuadritos*] también los llamaban santos. [...] Mis abuelos decían que eran templos porque tenían nichos y ellos pensaban que eran de santos [*yejuan moluiayaj santos nojón kuadros*], los nombraban templos porque no sabían que eran pirámides» (*Ibidem*: 77, 91). La versión náhuatl de la narración, en la que los nichos son llamados dos veces «santos»,¹² demuestra que, por analogía con lo que ocurre en las iglesias, su vacío arquitectónico se identifica metonímicamente con el “lleno” que potencialmente habrían podido contener, es decir, con las imágenes sagradas (llamadas precisamente “santos” y a su vez identificadas metonímicamente con sus res-

¹² El texto náhuatl dice en primer lugar «*kiluiayaj santos*», ‘los llamaban santos’, y luego «*yejuan moluiayaj santos nojón kuadros*», ‘ellos decían que eran santos aquellos nichos’. La traducción española, al introducir arbitrariamente la preposición “de” en la segunda frase («pensaban que [los nichos] eran de santos»), demuestra el deseo de los miembros del TALLER de corregir, o por lo menos atenuar, el “error” implícito en la identificación lingüística nicho-santo, con lo que el autor del texto demostraría confundir el continente con el contenido.

pectivos referentes extrahumanos). El juego de la narración, de todos modos, como ya puso en evidencia Beaucage (1996: 343), estriba en la constatación de que la memoria local “ignoraba” aspectos esenciales de la realidad («no sabían que eran pirámides»), incurriendo de este modo en un equívoco que, si es tal por el camino mediante el cual se llega hasta él (la “lectura” católica de los nichos totonacas), tiene plena justificación en el plano funcional: tanto el náhuatl *tiopan*, como el castellano “templo” designan de hecho de manera perfectamente apropiada la función religiosa pública común en las pirámides y las iglesias.

En la gran diversificación de las opiniones que manifiestan los narradores sobre su pasado más remoto también existe alguna idea sobre la existencia de los sacrificios humanos. El autor del relato en cuestión, sin embargo, no es capaz de formular ninguna hipótesis sobre el motivo de prácticas tan contrarias a la moral cristiana actual, y cuyo horror se subraya ulteriormente afirmando que las víctimas eran muchachos y muchachas, todo lo más «de doce años de edad». La incapacidad por parte del narrador de suponer las causas de los sacrificios evidencia claramente motivos de carácter moral, ya que no le sería de ningún modo difícil intuir que se llevaban a cabo con la intención de congraciarse con las divinidades satisfaciendo sus apetitos, tal como hoy sigue ocurriendo con la Tierra y otras entidades extrahumanas ansiosas de ofrendas, a las que se sacrifican pollos y pavos en vez de seres humanos (*cf.* Signorini & Lupo 1989: 152-157, 244-246).¹³ Según el mismo proceso de edulcoración de la memoria colectiva a que se debe la cancelación del conflicto con los totonacas, también el abandono de la práctica de los sacrificios humanos se atribuye a una decisión espontánea de los antiguos nahuas y no a una imposición exterior: «... después dijeron que ya no quieren que maten cristianos. Hicieron una demanda en México [*moteiluilijkej ait kani ox Mexico*], me parece, y así olvidaron esa costumbre de matar a alguien cuando había fiesta. [...] Y se olvidó esa costumbre porque ya no se dejaron [*amo motemakakej ok más*]. Cuando aumentó más la gente, ya no les gustó que mataran a las personas» (Taller 1994: 82; 95). Todo el cuadro de referencia es aquí moderno, desde la anacrónica designación de las víctimas como «cristianos», hasta la referencia a la denuncia dirigida a la capital del imperio (que pone de relieve la ignorancia sobre el hecho de que en ésta los sacrificios ocurrían a escala mucho mayor que en la simple periferia serrana), totalmente asimilada con la metrópolis actual: observa justamente Beaucage (1996: 343) que «Le Tenochtitlan précolombien s’efface ici devant la capitale d’aujourd’hui, siège d’une bureaucratie puissante et ‘étrangère’, d’où émanent décrets et interdits».

¹³ Disiento en esto de BEAUCAGE (1996: 342), quien respecto a los sacrificios humanos de la antigüedad afirma: «Rien qui soit plus étranger aux rituels des Nahuas contemporains, qui offrent des fruits et des pâtés de maïs aux défunts et allument des cierges aux images saintes».

La memoria del paganismo prehispánico queda sustancialmente eliminada por los narradores, de manera similar a lo registrado también por otros testigos: la convicción de ser cristianos desde tiempos muy remotos, anteriores a la Conquista, lleva a los nahuas a colocar en el pasado local más remoto acontecimientos relacionados con los santos patronos, Jesucristo y la Virgen —especialmente la de Guadalupe, que por ser conocida como la «Madre de todos los mexicanos», queda sin el menor atisbo de duda englobada en la población nahua, en sintonía con la acepción “étnica” que posee en la Sierra el término “mexicano”, que indica el idioma náhuatl y a todos quienes lo hablan (*vid.* Signorini & Lupo 1989: 181, 278)—; o bien les lleva a invertir el originario significado de una danza de origen hispánico como la de los *Moros y cristianos*, de modo que los *cristianos* (que corresponden en la versión local a Santiago y sus ayudantes) encarnan a los indígenas, legítimos defensores del Salvador, y los *moros* (que corresponden a los *Pilatos*) son los mestizos, sus perennes y poco píos antagonistas (*vid.* Burdi 1996: 112). Desde este punto de vista, la llegada de los evangelizadores no se asocia, como es obvio, con la introducción de la nueva fe, sino que se explica en términos mucho más concretamente políticos: «Atrás de que entró Cortés, atrás de ellos vinieron los religiosos frailes [*taneltokanij teopixcamej*] a defender a nuestras pobres gentes indígenas [*tomaseualikniuan*] porque eran muy maltratados por los gachupines» (Taller 1994: 83, 96). Punto de vista que, a pesar de su indudable partidismo, posee un fundamento histórico concreto en los esfuerzos a favor de los nativos del clero regular, que con frecuencia alzó la voz contra los abusos de los colonizadores españoles con los indios (*vid.* Ricard 1986).

Frente a ciertas adaptaciones del pasado histórico claramente fantásticas, existen también versiones del mismo que, aun sin afirmar verdades comprobadas, desmienten con razón las que sostienen los mestizos sobre bases poco ciertas. Es el caso de la denominación de la capital, Cuetzalan, que según la burda interpretación etimológica de estos últimos debe su nombre al celeberrimo pájaro *quetzal*,¹⁴ de plumaje y larguísimas plumas remeras de color verde esmeralda, que los aztecas consideraban una de las cosas más preciosas del mundo. El narrador indígena (Taller 1994: 77, 91) puntualiza por su parte que «mero itokay Kuesalan, amo Kuetsalan quemej tatokaytiaj in koyomej», es decir, que ‘el nombre correcto es Cuezalan, no Cuetzalan como

¹⁴ Lo confirma el que los mestizos aduzcan la presencia de grupos de danza tradicionales que en español se llaman “quetzales”, si bien en náhuatl su nombre es *kuesalimej* (*vid.* LUPO 1995a: 67). Sobre la imaginaria presencia de “quetzales” en la región como origen del topónimo Cuetzalan, véase por ejemplo el artículo aparecido en 1985 en *México Desconocido* (POPOCA 1985), en el que, partiendo de información sacada de publicaciones de divulgación, se fantasea sobre la presencia de Cuauhtémoc en la región, se atribuye la extinción de estos pájaros a su «caza indiscriminada» ordenada por Moctezuma y se afirma que con sus plumas éste hizo construir su famoso “penacho”.

la llaman los mestizos', y añade que el topónimo deriva de un pájaro que antiguamente solía frecuentar la comunidad: el *kuesaltotot*. En vez del verde *Pharomacrus mocinno*, o *ketsaltotot*, del que nunca hubo rastro en la región, lo más verosímil es que se trate de otro pájaro,¹⁵ que los ancianos que afirman haberlo seguido viendo describen como dotado de un plumaje muy diferente: «Encima parece *xaco* [gris oscuro] nomás, pero si hace así [con] sus alas [abriéndolas], se ve todo verde y colorado... también, todo su cuerpo. Pero [cuando] así está nomás, no tiene nada de color, se ve nomás cenizo... [Abriendo las alas] se ve [que] tiene verde y tiene colorado y tiene amarillo, se ve muy bonito» (F. T., de 93 años, entrevistado el 9/9/1997 en Yancuictlalpan). Una confirmación indirecta nos llega del anteriormente citado *Códice Mendoza* (1978: 53 [f. 37r]), donde aparece el glifo pictográfico de una homónima Cuezalan (transcrita como *cueçalan* y dependiente de la cabecera de Tepecuacuilco, en el actual estado de Guerrero [vid. Barlow 1949: 15-21, 142]), compuesto de algunas plumas de color escarlata, llamadas *cuezalin*,¹⁶ colocadas sobre dos dientes (*tlantli*) que indican la desinencia *-lan* (Dibble 1971: 325).¹⁷ El narrador indígena, que probablemente nunca oyó hablar del quetzal y que ignora su fama ligada al pasado prehispánico, no puede saber que el erróneo deletreo del nombre de Cuetzalan por parte de los mestizos deriva de haber malinterpretado el nombre del pájaro que dio nombre al topónimo, pero funda su convencimiento en su mayor competencia lingüística (la denominación de "Cuetzalan" no tiene ningún significado en

¹⁵ BEAUCAGE (1996: 341) propone la identificación de este pájaro con el *Trogon mexicanus*, de plumaje predominantemente verde, salvo la pechuga, que es escarlata. DIBBLE & ANDERSON, responsables de la traducción al inglés del *Códice Florentino* (SAHAGÚN 1963: 20), sugieren por su parte que se identifique el *Trogon mexicanus* con el *tzinitzcantototl*, un pájaro de plumaje negro y verde.

¹⁶ En el libro XI del *Códice Florentino*, el ara rojo (*Ara macao*, en náhuatl *alo*) se describe del siguiente modo: «Las plumas de la cola y de las alas tienen bermejas, casi coloradas. Llámense estas plumas *cuezalin*, que quiere decir 'llama de fuego» (SAHAGÚN 1990: 693; 1963: 23; cf. también LÓPEZ AUSTIN 1985: 327).

¹⁷ En el artículo precedentemente mencionado (POPOCA 1985) el deseo de doblar la evidencia lingüística a la tesis que se pretende defender (que el nombre de la pequeña ciudad deriva del verde pájaro quetzal) le lleva al autor a formular afirmaciones que trastocan la secuencia de los acontecimientos (la evolución del originario Cuezalan al más reciente Cuetzalan) —«Cuetzalan [...] es resultado de una degeneración lingüística, ya que en un principio el lugar se llamó Quetzalan»— o que denotan ignorancia de los principios de la escritura glífica nahua —«Quetzalan y Cuetzalan son dos vocablos procedentes de un mismo sitio, pero con un significado diferente. Quetzalan es 'lugar donde abundan los quetzales' y Cuetzalan quiere decir 'manejo de plumas rojas con puntas azules sobre dos dientes» (el subrayado es nuestro)—. Hay que señalar, además, que el glifo en cuestión, sacado del *Códice Mendoza* (pese a que en éste indica la Cuezalan del Estado de Guerrero), ya se da como símbolo de la actual Cuetzalan y figura tanto pintado en las paredes de la ciudad como grabado en el púlpito de la iglesia parroquial.

náhuatl: si el nombre derivara del *quetzal* se pronunciaría Quetzalan); el error de los mestizos deriva, pues, del uso impropio de los conocimientos –quizá superficiales, pero escasamente accesibles para los nativos– que la cultura nacional hace circular en torno al lejano pasado indígena.

Las complejas relaciones que los nahuas tienen con este pasado, en gran parte extraño a su tradición local, se ponen de manifiesto en otro relato, en el que el narrador da por equivalentes la distancia temporal (con respecto a la época prehispánica) y la espacial (con respecto a la capital federal):¹⁸

Yo todavía conocí gente desnuda [*xixipetstikej*] que vivió hace mucho tiempo [*uejkauj*], nada más se ponían una tela plegada por delante y el resto desnudos. Y una vez fui a México y vi unas danzas de esos que les dicen aztecas y cuando se peleaban alzaban una flecha, ellos fueron nuestra raíz [*yejuan yonkej katkaj totaktsoyuan*]. (Taller 1994: 78, 92)

Hay que añadir que hoy en día, a fin de tener una experiencia directa de sus supuestos antepasados “aztecas”, los nahuas ya no tienen que acercarse al Distrito Federal: en los últimos días de septiembre de 1996, mientras se preparaba la fiesta del patrón de Cuetzalan (San Francisco de Asís, celebrado el 4 de octubre), pude asistir a la actuación de un grupo de cuatro danzantes “tradicionales”¹⁹ no indígenas en el atrio de la iglesia, bajo el palo por el que pocos días después bajarían dando vueltas los célebres “voladores” (*Cuapatanini*); jóvenes mestizos de procedencia urbana (y totalmente hispanófonos), ejecutaban una enfervorizada danza “prehispánica”, al son del tambor, la flauta y las sonajas, agitando descalzos sus cuerpos semidesnudos y cubiertos de plumas ante los ojos asombrados de los indígenas de paso, quienes, en su intachable traje tradicional, compuesto de calzones y camisa inmaculadamente blancos y sombrero de paja, iban a rendir homenaje al santo de Asís. La elección del momento era sin duda alguna intencional, pretendiendo establecer, en correspondencia con una de las festividades indígenas del México centrooriental más conocidas por el turismo, un vínculo común con los directos descendientes de los nahuas del altiplano en cuyo modelo se inspiran los danzantes. A pesar de las considerables dificultades de comunicación entre los dos grupos (que hablan lenguas diferentes y diri-

¹⁸ En términos lexicales, la equivalencia espacio-temporal se expresa en náhuatl con el término *uejka*, que además de significar ‘lejos’ tiene también el sentido de ‘desde hace mucho tiempo’ (TOUMI 1984).

¹⁹ En México existen diferentes grupos de danza de inspiración prehispánica surgidos en un contexto urbano, siendo los más conocidos *Los Concheros*. Por lo general reúnen a personas pertenecientes a movimientos nativistas urbanos nacidos durante el siglo XX, que profesan formas religiosas neopaganas, a veces venerando a divinidades y celebrando ritos que se remontan al pasado amerindio, si bien profundamente revisados en clave posmoderna (por ejemplo, negando absolutamente que existieran los sacrificios humanos) (vid. GONZÁLEZ TORRES 1996: 22).

gen sus devociones coréuticas a figuras sobrenaturales muy heterogéneas), la aparición de los autodenominados representantes del mundo prehispánico habrá de dejar ulteriores huellas en la manera en que los nahuas de la Sierra se configuran y transmiten su propio pasado.

Los ejemplos ofrecidos ilustran suficientemente, en mi opinión, la complejidad del proceso de construcción del documento examinado: es, efectivamente, el fruto del cruce de autorialidades múltiples, es eco de tradiciones históricas diferentes, va dirigido a lectores heterogéneos y pretende satisfacer intencionalidades de diferentes tipos y niveles.

Por lo que concierne al número y pluralidad de los artífices del libro, fuera de la indiscutible impronta que han dejado los colaboradores “científicos” del Taller (los mestizos poblanos residentes en el lugar, el antropólogo canadiense, etc.), a los 75 narradores de los testimonios se suman y en cierto sentido se superponen los más jóvenes y/o aculturados responsables de la obra, a quienes se debe el considerable trabajo de grabación, transcripción y traducción de los textos, su elección y disposición, además de las partes introductorias, de unión, y conclusivas. Pese a no ser posible considerar estas dos categorías de personas como claramente distintas y contrapuestas, no cabe duda de que varias veces se refleja en el texto la diversidad de experiencias, conocimientos, aspiraciones y valores que caracterizan a la mayor parte de sus miembros. Aun a pesar de que la línea divisoria entre ambos no puede reducirse a términos meramente de edad, queda claro que las recientes y profundas transformaciones ligadas a la escolarización, a la penetración de los medios de comunicación, al gran incremento de la movilidad territorial y a la creciente presencia de personas con modelos culturales esencialmente nuevos han creado una perceptible fractura entre las generaciones que vivieron estos cambios con un papel protagonista o como simples espectadores marginales.

No menos evidente es la diferencia entre el número y la naturaleza de las influencias que contribuyen a modelar la percepción del pasado y la memoria de los ancianos narradores y los miembros del Taller, más jóvenes: los primeros recurren esencialmente a la tradición oral local y a su propia experiencia directa, salvo esporádicas aportaciones de procedencia exterior, que de todos modos colocan e interpretan dentro del horizonte cultural indígena tradicional; los segundos son visiblemente más receptivos a los conocimientos y las perspectivas historiográficas introducidos por la escuela, los arqueólogos, los etnólogos y los medios de comunicación. Lo demuestran algunas referencias “cultas”, como las que se hacen al *Códice Mendoza* y a la evidencia arqueológica, o bien la codificación ideográfica del nombre de la comuni-

dad, así como los intentos de hacer menos “exótica” e “ingenua” la traducción al español de los textos originales en náhuatl.²⁰

Además, como ya hemos observado, los narradores y los responsables del volumen se dirigen a destinatarios diferentes. Y ello no sólo porque los primeros cuentan verbalmente, aunque sea ante una grabadora y sabiendo que luego quedará por escrito lo que digan, mientras que los segundos se enfrentan directamente a la página. La principal diferencia estriba en la amplitud del auditorio con que cada cual —en el momento en que es autor de un texto— imagina que dialoga: los narradores, especialmente los más ancianos, se dirigen esencialmente a sus paisanos más jóvenes, o como mucho a los miembros de las otras comunidades indígenas de la región, a quienes consideran que es útil transmitir su personal testimonio. Por el contrario, los miembros del Taller son bien conscientes de que el volumen que han redactado llegará, además de a la población nahua de la Sierra, también a los mestizos vecinos y rivales (los *koyomej*), a los otros grupos indígenas mexicanos, a la sociedad hispanohablante y a los estudiosos interesados en el pasado indígena.

La diversidad de los destinatarios va estrechamente unida a la multiplicidad de los fines perseguidos. Los narradores, si por un lado pueden desear que, fijando las tradiciones y los valores en que han vivido, «ya queden así» (Taller 1994: 569, 571), por el otro son muy conscientes de los profundos cambios ocurridos, y ven en el interés demostrado por la memoria de que son depositarios un instrumento para reconquistar de alguna manera su autoridad frente a los jóvenes que «sólo creen en lo que está en los libros» (Beaucage 1992a: 81; *vid.* más arriba). Bien distintas son las motivaciones que mueven a los miembros del Taller, quienes comparten sin duda alguna el aprecio de sus paisanos más ancianos por el legado cultural común, pero que no lo viven desde luego como simple conservación y testimonio, sino que lo utilizan en el plano de las negociaciones de identidad con la sociedad mestiza local y con la nacional, en cuyo interior desean jugar su partida. Por ello, junto a la declaración de perseguir «que quede todo escrito para los niños del futuro, para que se den cuenta

²⁰ Además de los casos ya indicados, pienso por ejemplo en el pasaje en el que la expresión «Nejua niklerok itech in 'Historia de libro» —que puede traducirse por 'Yo lo lei en la Historia de libro' (Taller 1994: 100), que además revela la percepción indígena de la Historia nacional como algo inseparable de su soporte escrito— se simplifica en «Yo lei en la historia» (*Ibidem*: 88). O bien en las frecuentes modificaciones, añadidos y glosas al objeto de “elevar” el discurso, o hacer más inteligibles textos que en la versión náhuatl podían parecer vagos: por ejemplo traduciendo por «la cultura náhuatl» la frase «keniuj in nemiaj in totatajuan ne keman», 'cómo vivían nuestros antepasados en aquel entonces' (*Ibidem*: 31, 38); introduciendo expresiones como «desde la época colonial» (*Ibidem*: 30); o “traduciendo” la exclamación en español «¡[p]útale!» por la menos malsonante «¡híjole!» (*Ibidem*: 116, 105).

también” (*Ibidem*: 569, 571), afirman repetidamente que para ellos la función del volumen es «entender quiénes somos», «fortalecer nuestras raíces», demostrar la vitalidad «de nuestras costumbres» (*Ibidem*: 29); pero todo ello tiene como objetivo emprender acciones eficaces para su afirmación social, política y económica dentro del escenario regional y nacional: la memoria colectiva nahua se convierte, pues, en modelo inspirador e instrumento indispensable para «reforzar nuestras organizaciones», «para luchar y construir nuestro futuro» (*Ibidem*: 30, 29). Dentro de estas motivaciones, el diálogo con el mundo de los no indígenas es llevado con consciente finura dialéctica: «Queremos que también las personas de fuera [*tokniuan tein uejkakayomej*, ‘nuestros hermanos que viven lejos’]²¹ conozcan nuestra historia [*in tonemililis in timaseualmej in ne uejkauj*, ‘nuestra vida de los indígenas de hace mucho tiempo’] para que se fijen cómo nuestros antepasados fueron grandes.²² Creemos que este libro es como un espejo en el que nos vemos reflejados cada uno de nosotros y también el lector» (*Ibidem*: 30, 36-37).

Y precisamente dialogando con sus ancianos, por un lado, y con el mundo de los no indígenas, por otro, es como, en palabras de los responsables del volumen, esta generación de indios en proceso de aculturación y que de nuevo se halla en cierto sentido *nepantla*, ‘en el medio’,²³ entre los modelos culturales de sus directos ascendientes y la presión de los otros modelos ofrecidos vigorosamente (e incluso hasta impuestos) por la sociedad nacional, busca la clave para afirmar de manera consciente y actualizada su propia identidad y papel. La propia perpetuación de las «kostumbres de toabuelitos [‘nuestros abuelos’]» se siente como una decisión responsable, fuerte y dinámica, que nace de la contraposición con el mundo secularizado y triunfante (especialmente en el plano político y económico) de los mestizos. Un mundo en el que los nahuas condenan no pocos comportamientos y valores, pero del que han sacado el concepto (y el término) de “raza” indígena, inalterable representa-

²¹ Nótese cómo en este caso para designar a los no indígenas, a los que en otras partes casi siempre se les llama crudamente *koyomej*, ‘coyotes’, se adopta una perífrasis mucho más amigable.

²² Curiosamente, en la traducción española se omite la frase «no semi kuali tanemililis kipiayaj», ‘y también tuvieron pensamientos muy buenos’.

²³ La expresión deriva de un testimonio recogido pocos decenios después de la Conquista por el dominico Diego DURÁN, en la que un indígena nahua a quien regañaba por su conducta escasamente ortodoxa le respondió diciendo: «Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*’ y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir ‘estar en medio’, torné a insistir me dijese qué medio era aquel que estaban. Me dijo que [...] aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra». (DURÁN 1967, I: 237); este fragmento le dio pie a Miguel LEÓN-PORTILLA (1974) para construir el concepto de “nepantlismo”, hoy consolidado en el lenguaje histórico-antropológico para definir un estado en el que aún no está resuelta la transición desde los viejos modelos culturales a los nuevos, asimilados de manera incompleta (*vid.* KLOR DE ALVA 1982).

ción de inspiración somática de una continuidad en la identidad con las generaciones pasadas que se desea afirmar con todo tesón.

Pero si ya se queda así, pues no está bien, porque si nosotros así las dejamos, nosotros mismos cortamos esas costumbres [kosas]. Pero si nosotros quisiéramos que siga todo eso, pues ya es cuestión nuestra, de nuestro pensamiento [...]. Ahora todo el traje ha cambiado; nos han cambiado nuestra ropa, pero nada más nuestra ropa, porque nuestra raza [torasaj] no nos la cambia nadie, nadie nos podrá cambiar (Taller 1994: 569-570, 571).

OBRAS CITADAS

- ARAMONI, M. E. (1990) *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: CONACULTA.
- ARIZPE, L. (1973) *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican pehua Zacatipan*. México: INI.
- BARLOW, R. (1949) *The extent of the empire of the Culhua Mexica*. Berkeley: University of California Press.
- BEAUCAGE, P. (1992a) "À qui appartient le patrimoine culturel autochtone? Un débat autour d'un livre au Mexique". *Recherches Amérindiennes au Québec* 21, 1: 80-84.
- (1992b) "Ciencia y ética". *Ojarasca* 6: 85-87.
- (1992c) "Crise de subsistence ou crise des modèles explicatifs? À propos d'un mouvement indigène et de ses interprétations". *Anthropologie et Sociétés* 16, 2: 67-90.
- (1996) "Ethnies et sociétés: deux ethnohistoires des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique)", en F. TRUDEL, P. CHAREST, Y. BRETON (eds.) *La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc-Adélar Tremblay*, pp. 337-365. Montréal: Les Presses de l'Université Laval.
- BURDI, P. (1996) "Danza de 'conquista', danza de resistencia. Sincretismo y conflictos étnicos en una representación coreográfica indígena de moros y cristianos (México)", en B. SCHMELZ & N. ROSS CRUMRINE (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, pp. 93-117. Bonn: Holos.
- Codex Mendoza. Aztec manuscript* (1978) ed. de K. ROSS. Fribourg: Miller Graphics.
- DIBBLE, C. (1971) "Writing in Central Mexico", en R. WAUCHOPE (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pp. 322-332. Austin: University of Texas Press.
- DURÁN, D. (1967) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 vols. México: Porrúa.
- GARCÍA MARTÍNEZ, B. (1987) *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ TORRES, Y. (1996), "The revival of Mexican religions: the impact of nativism". *Numen* 43: 1-31.
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, J. (1987) *Los chamanes de México. Misticismo indígena*. vol. 2. México: Alpa Corral.

- GRUZINSKI, S. (1988) *La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècle*. Paris: Gallimard.
- KARTTUNEN, F. (1983) *An analytical dictionary of nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- KLOR DE ALVA, J. J. (1982) "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en G. A. COLLIER, R. I. ROSALDO & J. D. WIRTH (eds.) *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, pp. 345-366. New York: Academic Press.
- KNAB, T. (1983) *Words great and small: Sierra Nahuatl narrative discourse in everyday life*. PhD. Thesis. Albany: State University of New York.
- (1986) "Metaphors, concepts, and coherence in Aztec", en G. H. GOSSEN (ed.), *Symbol and meaning beyond the closed community: Essays in Mesoamerican ideas*, pp. 45-55. New York: The University at Albany.
- (1991) "Geografía del inframundo". *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 31-57.
- (1995) *A war of witches. A journey into the underworld of the contemporary Aztecs*. New York: Harper San Francisco.
- LEÓN-PORTILLA (1974) "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 11-36.
- LOCKHART, J. (1992) *The Nahuas after the conquest. A social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- LOK, R. (1987) "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village", en R. DE RIDDER & J. A. J. KARREMANS (eds.) *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, pp. 211-233. Leiden: E. J. Brill.
- (1991) *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan. Sierra norte de Puebla, Mexico*. Leiden: Center of Non-Western Studies.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1985) "El texto sahumaguntino sobre los mexicas". *Anales de Antropología* 22: 287-335.
- (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LUPO, A. (1995a) *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: INI-CONACULTA.
- (1995b) "El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla". *Scripta Ethnologica* 17: 73-85.
- MCDOWELL, B. (1980) "The Aztecs". *National Geographic* 158, 6: 714-751.
- POPOCA, J. A. (1985) "Cuetzalan y la danza de los quetzales", *México desconocido* 102: 40-43.
- "Relación de Xonotla y Tetela" (1581) (1905) en F. DEL PASO Y TRONCOSO (ed.) *Papeles de Nueva España*, 2.ª serie geográfica y estadística, vol. 5, pp. 125-173. Madrid: Sucesores de Rivadaneira.

- RICARD, R. 1986 (1933) *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos de los misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SAHAGÚN, B. (1963) *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Book 11 - *Earthly Things*, trads. y eds. C. E. DIBBLE & A. J. O. ANDERSON. Salt Lake City-Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah.
- (1990) *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Alianza Editorial Mexicana-CONACULTA.
- SÁNCHEZ DE ALMEIDA, M. E. & ALMEIDA ACOSTA, E. (1978) “Experiencia comunitaria en San Miguel Tzinacapan”. *América Indígena* 38, 3: 607-630.
- SEGRE, E. (1987) *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo nahuatl-católico de la Sierra Norte de Puebla*. México: INAH.
- (1990) *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*. México: INAH.
- SIGNORINI, I. & LUPO, A. (1989) *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- TAGGART, J. M. (1975) *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*. México: INI.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DE LA SOCIEDAD AGROPECUARIA DEL CEPEC (1983-1990) *Maseual sanilmej. Cuentos indígenas de San Miguel Tzinacapan, Pue*, 12 vol. San Miguel Tzinacapan: Sociedad Agropecuaria del CEPEC.
- (1994) *Tejuan tikintenkakiliyayj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. México: INAH.
- y P. BEAUCAGE (1987), “Catégories pratiques et taxonomie: notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique)”. *Recherches Amérindiennes au Québec* 17, 4: 17-36.
- y P. BEAUCAGE (1988) *Maseualxiujpajmej, Kuesalan, Puebla. Plantas medicinales indígenas, Cuetzalan, Puebla*. Puebla: DIF Puebla.
- y P. BEAUCAGE (1990) “Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les Maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)”. *Recherches Amérindiennes au Québec* 20, 3-4: 3-18.
- y P. BEAUCAGE (1996) “La bonne montagne et l'eau malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra Norte de Puebla, Mexique)”. *Anthropologie et Sociétés* 20, 3: 33-54.
- THOMSON, G. P. C. (1995) *Francisco Agustín Dieguillo. Un liberal cuetzalteco decimonónico: 1861-1894*. Puebla: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla.
- TOUMI DE PURY, S. (1984) *Vocabulario Mexicano de Tzinacapan*. París: Chantiers Amérindia.
- (1997) *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: CEMCA-CONACULTA.